

Aufkommen und Entwicklung des Islamismus: im Licht des europäischen Totalitarismus

Mozaffari, Mehdi

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mozaffari, M. (2014). Aufkommen und Entwicklung des Islamismus: im Licht des europäischen Totalitarismus. *Totalitarismus und Demokratie*, 11(1), 15-28. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-46680-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Aufkommen und Entwicklung des Islamismus – im Licht des europäischen Totalitarismus

Mehdi Mozaffari



Dr. Mehdi Mozaffari, geb. 1939 in Mashhad, Iran. Professor emeritus am Department of Political Science and Government, Universität Aarhus, Dänemark. Bis Januar 2013 Direktor des Center for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR) an der Universität Aarhus. Autor zahlreicher Bücher, u. a. Authority in Islam. From Muhammad to Khomeini

(1987), Pouvoir Shiite: Théorie et Évolution (1998), Globalization and Civilizations (2002), Western Totalitarianism: A Reminder (2011). Sein letztes Werk „Islamisme : En orientalsk totalitarisme“ (2013) wurde in Dänemark auf die Liste der zehn besten Bücher des Jahres gesetzt.

Abstract

This article aims to demonstrate that the origins of Islamism correlate geographically and temporally to the historical conditions in which the three most successful European totalitarian movements, Bolshevism, fascism and Nazism, were able to establish themselves. A comparative analysis of general reactions to World War I shows remarkably similar experiences of anomie, with some Europeans and Muslims giving rise to attempts to reconstruct the lost glory of the past or to create an alternative politico-cultural order to existing modernity.

Das Aufkommen des Islamismus als politische Organisation¹ war – wie das des Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus – eine Folge des Ersten Weltkriegs und des Falls der Imperien. Es ist ein Gesetz der Geschichte, dass Imperien entstehen, aufsteigen und zugrunde gehen.² Ungewöhnlich erscheint allerdings, wenn gleichzeitig mehrere Imperien fallen. Genau dies geschah jedoch nach den Wirren des Ersten Weltkriegs mit vier Imperien innerhalb (fast) nur eines Kontinents (Europa): mit dem Deutschen, dem Österreich-Ungarischen, dem Russischen und dem Osmanischen Reich. Der Krieg schwächte zwei andere Imperien (das französische und das britische) und verursachte eine tiefe Krise im noch nicht lange vereinten Italien.

1 Dieser Beitrag ist die Übersetzung eines Kapitels aus folgendem dänischen Werk: Mehdi Mozaffari, Islamisme. En orientalsk totalitarisme, Informations Forlag, Kopenhagen 2013, mit freundlicher Genehmigung des Verlags. Der Verfasser dankt Dr. Mirko Wittwar für die Übersetzung ins Deutsche.

2 Vgl. Jean-Baptist Duroselle, Tout empire périra, Paris 1992.

Ein Imperium beherbergt Kern und Zentrum eines politisch-kulturellen Systems. Wenn ein Imperium zugrunde geht, ist dies ein äußerst dramatisches Ereignis. Es bedeutet das Ende einer bestimmten Form von makropolitischen Organisation – das Ende eines Staates, der oft eine Zeit lang uneingeschränkte Macht und kulturelle Hegemonie ausübte. Wenn ein solches Regime besiegt wird, hat dies direkten Einfluss auf Menschen, Regionen, Provinzen und Territorien, deren Schicksal sich dann oft auf dramatische Weise ändert. Der Untergang eines Imperiums ist im Normalfall ein gewaltiges Ereignis, das in seinem bisherigen Inneren Chaos und bei seinen Nachbarn Unsicherheit und Instabilität erzeugt. Eine wichtige Funktion eines Imperiums ist, seine Untertanen mit einer Identität zu versorgen. Deshalb entstehen beim Fall eines Imperiums eine Identitätskrise und ein allgemeiner Zustand dessen, was Émile Durkheim als „Anomie“ bezeichnet: normative Desorientierung. Je mächtiger ein Imperium war, desto dramatischer wird sein Fall erlebt und desto tiefer ist die dadurch entstandene Identitätskrise bei den ethnischen und religiösen Gruppierungen, die von ihm bisher unterstützt wurden.

Gewiss begann die Krise vor dem Ersten Weltkrieg in Europa bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Als Nietzsche sagte, Europa sei „krank“ und „Gott ist tot“, begannen viele Europäer dies zu sehen als ein deutliches „Zeichen, dass sich ihre zentrale Stellung auf diesem Planeten erschöpft hatte; das aber konnten sie nur in Gestalt eines modernen Mystizismus begreifen“³ Der Erste Weltkrieg machte diese Krise zu einem unvermeidbaren Faktum. Der Untergang war nicht mehr nur ein in ferner Zukunft liegendes Schicksal, sondern eine ganz und gar gegenwärtige Realität in Europa.⁴

Ein sorgfältiges Studium der historischen Tatsachen lässt keinen Zweifel daran, dass zwei verschiedene, jedoch eng verwandte Gefühle die Stimmung der Intellektuellen nach dem Krieg in Europa und besonders in den besiegten Imperien dominierten: Das Gefühl von Desillusionierung und der starke Wille, das Imperium wieder „auferstehen“ zu lassen oder die soziopolitischen und normativen Konstanten wiederzubeleben, die mit dem früheren System verknüpft waren. In politische Begriffe übersetzt führte dies zu einer Welle von ultrakonservativen (restaurativen) und totalitären (revolutionären) politisch-kulturellen Bewegungen. Roger Griffin zufolge schuf „der bisher unerhörte Tiefpunkt, auf dem die Desillusion angekommen war, ein enormes Hinterlandpotenzial von Nachkriegsindividuen [...], die eifrig gewillt waren, den heiligen Kosmos wieder auferstehen zu lassen, ‚das Haus neu zu bauen‘ auf den Ruinen der vom Krieg zerstörten Welt des 19. Jahrhunderts und ‚von vorne anzufangen‘“.⁵

Der Extremismus bewegte sich nach dem Krieg in zwei diametral entgegengesetzte Richtungen. Der konservative rechte Flügel verfolgte einen „nostalgi-

3 Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Frankfurt a. M. 2003, S. 382.

4 Vgl. ebd., S. 387.

5 Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, New York 2007, S. 162.

schen“ Weg, dessen ultimatives Ziel darin bestand, die frühere Stabilität auf der Grundlage traditioneller Normen innerhalb eines Imperiums – wenn auch in modernisierter Form – wiederherzustellen. Im Gegensatz dazu wählten die revolutionären rechten bzw. linken Flügel den abenteuerlustigen „tragischen“ Weg und kämpften für die Verwirklichung eines neuen revolutionären Projekts um jeden Preis. Was Faschismus und Bolschewismus betrifft, endete dies mit einem inneren Zusammenbruch; der Nationalsozialismus mündete in die Selbstzerstörung in der Folge eines von ihm angezettelten zerstörerischen Krieges.

Desillusionierung war weit verbreitet und kam oft zum Ausdruck – besonders bei den deutschen Intellektuellen. Genau in dieser Zeit schrieb Oswald Spengler sein berühmtes Buch *Der Untergang des Abendlandes*, dessen erste Auflage 1918 erschien. Die Enttäuschung über das unbefriedigende Ergebnis des Krieges hatte entscheidenden Einfluss auf Soziologen wie Max Weber. Im gleichen Jahr, in dem *Der Untergang des Abendlandes* erschien, sprach Weber in seinen beiden berühmten Parallelvorlesungen „Politik als Beruf“ und „Wissenschaft als Beruf“ über die Zukunft, in der „nicht das Blühen des Sommers [vor uns] liegt, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte.“⁶ In seiner anderen Vorlesung erklärte Weber: „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt.“⁷ Auch wenn er in erster Linie die Wirkungen der Rationalisierung auf die traditionelle Gesellschaft im Blick hatte, so verband sich damit doch die Feststellung anomischer Zustände in der Modernität der Nachkriegszeit.

Auch französische und russische Intellektuelle fühlten diese Entzauberung und Desillusionierung: Im Jahre 1919 kündigte der französische Essayist Paul Valéry den Beginn einer neuen „Furcht“ an und verfasste einen Essay mit dem Titel „La Crise de l'esprit“ (Die Krise des Geistes), der zuerst in einer englischen Zeitschrift veröffentlicht wurde. Nach Valéry hatte die Krise ihre Wurzeln direkt in der europäischen Zivilisation. Er sah jedoch den Ersten Weltkrieg als einen Augenblick der Offenbarung für Europa.⁸ In Paris meldete eine Gruppe Literaten und Künstler ihren universellen Protest an (Dadaismus). Alles sei sinnlos: Literatur, Kunst, Moral, Zivilisation. Das Handeln sei leer, die Kunst sei leer, und alles sei absurd. 1923 gab der russische Philosoph und Schriftsteller Nikolai Berdjajew ein viel gelesenes Buch mit dem Titel *Das neue Mittelalter* heraus. Wie Spengler kombinierte Berdjajew das ganze Elend der Modernität (Individualisierung, Atomisierung der Kultur, übertriebene Begierde, Wachstum der Bevölkerungen und der Bedürfnisse, zunehmende Unfruchtbarkeit des Geisteslebens) zu einem Mosaik des Verfalls.⁹ Während der deutsche Kulturphilosoph Spengler vom Untergang des Abendlandes sprach, behauptete sein engli-

6 Max Weber, *Politik als Beruf*, Berlin 1991, S. 66.

7 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin (West) 1959, S. 36.

8 Vgl. Jan Iversen, *The Crisis of European Civilization*. In: Mehdi Mozaffari (Hg.), *Globalization and Civilizations*, London 2002, S. 152–154.

9 Vgl. ebd., S. 160.

scher Kollege Arnold Toynbee in seinem monumentalen Werk *A Study of History* (1934 bis 1961), das Abendland sei hervorragend gerüstet, um der Versuchung des Verzweifels zu widerstehen.¹⁰ Hasan al-Banna, der Begründer der Muslimbruderschaft (*al-Ikhwan al-Muslimun*), hatte Spengler, Spencer und Toynbee sorgsam ausgewertet. Natürlich war er nicht besorgt über den Verfall des Abendlandes und der westlichen Welt. Auch unterschied er nicht zwischen den siegreichen und den besiegten Ländern Europas. Für ihn war der Westen ein kompakter Block ohne jede Differenzierung. In seinen Augen waren die wichtigsten Aspekte die Schwächung des Islams und die Zersplitterung der Muslime unter der Dominanz der westlichen Mächte.

Die weitverbreitete Desillusionierung führte in Europa zu verschiedenen Formen von Extremismus. Hannah Arendt hob in diesem Zusammenhang die Bedeutung der „Pan-Bewegungen“ hervor: „Jedenfalls verdankten die Nazis der alldeutschen Bewegung österreichischer Prägung [...] mehr und Entscheidenderes als jeder anderen Ideologie oder politischen Bewegung. Und der Bolschewismus Stalinscher Prägung steht tief in der Schuld des Panslawismus.“¹¹

Gleiches gilt für den Panislamismus, der ab dem Ende des 19. Jahrhunderts als unerlässliche Voraussetzung und obligatorisches Projekt für jede islamistische Bewegung galt. Primäres Ziel der panislamischen Bewegung war die Vereinigung aller Muslime gegen die Kolonialherrschaft als eine unbedingt notwendige Phase auf dem Weg zum Aufbau eines neuen und mächtigen islamischen Imperiums.

In Europa kamen die extremistischen Bewegungen an die Macht, zuerst 1917 in Russland, dann 1922 in Italien und schließlich 1933 in Deutschland. Das Aufblühen des Extremismus war jedoch nicht auf diese Länder begrenzt. Auch in anderen Staaten war dieses Phänomen zu beobachten: Österreich (*Heimwehr*), Spanien (*Juntas*, später *Falange Española*), Frankreich (u. a. *Action Française*), Ungarn, Rumänien und andere.¹² Das Aufkommen des Extremismus zeigt deutlich, wie der Krieg das Ende einer Ära bewirkt, die vom Streben nach allmählichem Fortschritt, von Rationalismus und Mäßigung als Teil des Projekts der Aufklärung geprägt war. Die Krise des Westens war nicht mehr nur Sache der Intellektuellen, sondern objektive, konkrete und sich in allen Gesellschaftsschichten manifestierende Wirklichkeit. Totalitäre Ideologen fanden bald ihre eigenen Erklärungen für den geschichtlichen Kollaps. Für Hitler war der Zusammenbruch der deutschen Nation in den Jahren nach 1918 bitter und indiskuta-

10 Vgl. Arnold J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, Stuttgart 1949.

11 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, 10. Auflage München 2005, S. 472. Im gleichen Kapitel (S. 472–482) findet sich Arendts hervorragende Analyse der Unterschiede zwischen Pangermanismus und Panslawismus.

12 Vgl. Walter Laqueur, *Faschismus. Gestern – Heute – Morgen*, Berlin 1997; Stanley Payne, *Geschichte des Faschismus. Aufstieg und Fall einer europäischen Bewegung*, Berlin 2001; George L. Mosse, *Masses and Men*, New York 1980.

bel. Schuld daran waren für ihn die deutschen Politiker, besonders aber die Marxisten und die Juden.

In den Augen der italienischen Faschisten war der Krieg eine nationale Notwendigkeit, „um einmal im Blute diese Nation zusammenzuschweißen“.¹³ Giovanni Gentile, einer der führenden Ideologen des Faschismus, hielt den Ersten Weltkrieg für das entscheidende Ereignis, um die Nation zu einer richtigen Nation zu machen – einig, wirklich, lebendig, bereit zum Handeln, bedeutungsvoll und von der Welt gewürdigt. Erst jetzt könne Italien mit eigener Originalität in die Geschichte eintreten und nie wieder nur von einer Kultur leben, die von anderen geliehen war. Seiner Meinung nach hatte der Krieg positive Folgen für Italien, weil ein neues, vom *Risorgimento* geprägtes Land entstand. Er war jedoch nicht davon begeistert, dass sich „der Sieg Italiens im Ersten Weltkrieg in eine Niederlage verwandelte“ – nicht so sehr wegen der militärischen Niederlage Italiens, sondern wegen der zunehmenden Vorliebe der Italiener für die demokratische Ideologie, besonders nach dem Eintritt der USA 1917 in den Krieg, da damit „die Zustimmung eines Ideologen schlimmster Sorte, wie Wilsons, notwendig geworden war“.¹⁴

Renzo De Felice betrachtete den Faschismus als ein ausschließlich europäisches Phänomen (dies gilt ohne Umschweife auch für andere Formen des europäischen Totalitarismus), und er vertrat die Ansicht, „praktisch nur noch solche ‚Faschismen‘ gelten zu lassen, die sich innerhalb eines genau umrissenen Zeitabschnitts (nämlich zwischen den beiden Weltkriegen) und eines präzisen geographischen Bereiches (d. h. Europas) abgespielt haben.“¹⁵ Er erklärte des Weiteren, dass die Voraussetzungen des Faschismus, auch wenn sie aus der Zeit vor 1914 stammten, nur „von marginaler Bedeutung“ seien und nichts zu der Behauptung berechtige, „dass diese Saat auch ohne den Krieg in jedem Falle aufgegangen wäre.“¹⁶ Vieles spräche sogar dafür, genau das Gegenteil anzunehmen.¹⁷

Während einige Forscher nach 1945 die Einmaligkeit des Faschismus betonten, hatten dem Faschismus angehörende Interpreten der faschistischen Bewegung dieselben markanten Züge wie anderen revolutionären Bewegungen in der Geschichte zugeschrieben. Während manche ihn mit dem Bolschewismus verglichen, behauptete Gino Cerbella, Agitator und Vizekonsul unter Mussolini, in seinem Buch *Fascismo e Islamismo* (1938/XVI im faschistischen Kalender), der Faschismus könne in gewissem Sinne „der Islam des zwanzigsten Jahrhunderts“¹⁸ genannt werden.

13 Giovanni Gentile, Grundlagen des Faschismus, Köln 1936, S. 4.

14 Ebd., S. 23.

15 Renzo De Felice, Die Deutungen des Faschismus, Göttingen 1980, S. 254.

16 Ebd., S. 143.

17 Vgl. ebd.

18 Gino Cerbella, *Fascismo e Islamismo*, Tripolis 1938, S. 11. Für die Übersetzung der italienischen Zitate ins Deutsche danke ich Annett Zingler.

Im ersten Kapitel führt er eine Reihe von Argumenten an, warum Mussolinis Taten im 20. Jahrhundert der Mission Muhammads im 7. Jahrhundert ähnelten. Das Verschmelzen von Religion und Politik in einer Ideologie bildet den Angelpunkt des Vergleichs:

„Wie Muhammad ist auch Mussolini der Begründer eines Imperiums und einer Religion. Der Erste bescherte seinem Volk einen auserlesenen religiösen Glauben; der Zweite bescherte seinem Volk die Wohltat eines auserlesenen politischen Glaubens. Und während beide territoriale Eroberungen planten und ausführten, strebten sie zuallererst nach weltlicher und geistiger Dominanz. Muhammad legte den Grundstein für einen theokratischen Staat; Mussolini legte den Grundstein einer staatlichen Theokratie. Auf diese Weise schuf der Erste den religiösen Staat; und der Zweite machte den Staat zu einer Religion.“¹⁹

Außerdem hebt Cerbella den Prozess der Ausschaltung aller anderen Überzeugungen neben der religiös-politischen Ideologie hervor: „Der arabische Prophet verweigerte religiösem Fetischismus jegliche Zuflucht, der italienische duldete keinen politischen Götzendienst. Der Mekkaner predigte den Heiden den Glauben an eine einzige Religion; der Italiener predigte eine Religion mit einem einzigen Glauben. Muhammad transformierte die, die alle Götter anbeteten, zu Gläubigen mit nur einem Gott; Mussolini machte die, die viele verschiedene Ideen bewunderten, zu Anhängern einer einzigen Partei.“²⁰

Nach Cerbella ähnelte sich auch die Art und Weise, in der sich die beiden Glaubensrichtungen ausbreiteten, in folgender Beziehung sehr: „Mit Blut und im Blut stürzen die Massen [...] die alten Glaubensrichtungen und vernichten sie.“²¹ Auch wenn Gewaltanwendung als ein legitimes Mittel zur Ausbreitung der neuen Ideologie betrachtet wurde, schonten sie beide ihre Stammesangehörigen: „Der Marsch auf Mekka war wie der Marsch auf Rom: Ein Marsch für die Befreiung. Die beiden Heerführer eroberten die Mutterstadt ihrer eigenen Sippe, ohne das Blut der Brüder zu vergießen.“²² Die Rückkehr zu dem, was Cerbella „Mutterstadt“/UmmulQura nennt (Rom bzw. Mekka), deutet auch die symbolische Veränderung des Ortes an: „Die Kaaba, die einmal der Wohnsitz der Götzen war, wurde mit einem Schlag der bedeutendste Tempel des Islamismus – genauso wie der Montecitorio, der einmal Zeuge des Triumphs aller Glaubensrichtungen und der Anbetung der Gläubigen gewesen war, das Heiligtum des Gotteswortes im wiedergeborenen Rom wurde.“²³

Cerbella sieht auch Ähnlichkeiten im Leben der beiden Ideologiebegründer sowohl in der Kindheit („Sie wurden beide in Armut geboren und lebten in Armut, die ihnen wohl mehr Mutter war als ihre eigenen Mütter“²⁴) als auch in

19 Ebd., S. 14 f.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 13.

22 Ebd., S. 17.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 15.

den ersten Phasen ihrer jeweiligen Mission: „Am Tag ihrer ersten Mission gab es mehr Feinde als Anhänger. Verleumdung und Abneigung, Gespött und Beleidigung seitens der Mehrheit, die nur aus Kreaturen von geringem Wert bestand, waren ihnen die höchste Ehrenbezeugung.“²⁵ Die geistige Stärke der Begründer sicherte am Ende den Sieg für die Minderheit, die sie anführten: „Sie zündeten in der ersten kleinen Gruppe der Gläubigen den Funken der Wahrheit, der sich durch den kräftigen Windstoß ihrer Leidenschaft bei den Massen zu einem wahrhaftigen Brand entwickelte.“²⁶ Für Cerbella waren Muhammads und Musolinis Mission von universalem Charakter: „Ihr Leben und ihr Werk sind nicht nur in die Geschichtsbücher ihrer beiden Länder geschrieben, sondern in die Geschichtsbücher der Menschheit.“²⁷

Es ist wichtig zu unterstreichen, dass die Sehnsucht nach einem metaphysischen Heim oder „Nomos“, wie sie die Faschisten nach dem Ersten Weltkrieg so stark erlebten, nicht im Versuch zum Ausdruck kommt, ein verlorenes goldenes Zeitalter wiederherzustellen, sondern im Streben nach der Verwirklichung einer utopischen Zukunft. Die Bilder hierfür entstammen allerdings oft den mythologisierten Erinnerungsstücken einer ehrenvollen Vergangenheit, ob diese nun arisch, römisch, elisabethanisch oder dakisch war oder wie auch immer sie sich für die Erzählungen von der Wiedergeburt der Nation eignete. In seinem Buch *Modernism and Fascism* (2007) betont Roger Griffin, dass der europäische Faschismus aus dem überwältigenden Gefühl heraus geboren wurde, die Zivilisation sei in ihrer gegenwärtigen Form nicht mehr lebensfähig.

„Nicht Verzweiflung oder ‚Kulturpessimismus‘ – wenn man von der ‚starken‘ nietzscheanischen, *dionysischen* Bedeutung des ‚aktiven‘ Nihilismus absieht – waren [es], wodurch Europa nach dem Ersten Weltkrieg geformt und verformt wurde. Statt dessen waren es der Zusammenfall und die zuweilen gewalttätige Wechselwirkung zwischen sich hastig ausbreitenden utopischen Projekten, Revitalisierungsbewegungen und ideologischen Gemeinsamkeiten, die alle aus dem brennenden Bedürfnis von Millionen von Menschen entstanden, die [...] es auf eigene Weise riskierten, ‚Ausgestoßene der Epoche‘ und zurück in eine erdrückende Einsamkeit geworfen zu werden.“²⁸

Griffin bezieht auch die bolschewistische Revolution in seine Argumentation ein, indem er diese als ein *modernistisches* Experiment betrachtet, „bei dem eine neue Gesellschaft geformt und aufgebaut wird in einem bisher noch nie gesehenen Umfang sozialer, wirtschaftlicher, kultureller und politischer Transformation mit einem regenerierenden Feuereifer und das auf proaktive Weise Geschichte schreiben“²⁹ und den Übergang von Modernität in eine „neue Ära“³⁰ vollziehen wird.

25 Ebd., S. 16.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Griffin, *Modernism and Fascism*, S. 162.

29 Vgl. ebd., S. 167.

30 Ebd., S. 168.

Griffins Argumentation hat wichtige Konsequenzen für die Unterscheidung zwischen europäischem nostalgischem Konservatismus und totalitärem Utopismus einerseits und islamistischer Nostalgie und islamistischem Utopismus andererseits. Während die europäische totalitäre Utopie auf eine zu verwirklichende Zukunft zielt, war die islamistische „Utopie“ schon einmal als Medina-Modell unter dem Propheten Muhammad verwirklicht. Deshalb besteht die Zukunft nur aus einer unter modernen Bedingungen erfolgenden *Reproduktion* eines sublimen Modells, das so genau wie möglich nachgebildet werden muss. Die doppelte Definition der „Utopie“ des ungarisch-deutschen Soziologen Karl Mannheim umfasst beide Positionen. Einerseits gilt: „Weil die konkrete Bestimmung des Utopischen stets von einer bestimmten Seinsstufe her erfolgt, ist es möglich, dass die Utopien von heute zu den Wirklichkeiten von morgen werden können.“³¹ Es gilt aber auch, dass „die jeweilige Abstempelung bestimmter Gehalte im Sinne des Utopischen [...] meistens von den Vertretern der früheren Seinsstufe her“³² erfolgt.

Mit dieser wesentlichen Unterscheidung in mente kann man sagen, dass eine bedeutende Anzahl Muslime auf dieselbe Weise wie die Europäer auf die zerstörerischen Ereignisse der Jahre 1914 bis 1918 und danach reagierte: mit Nostalgie und Melancholie – so wie der türkische Schriftsteller und Literatur-Nobelpreisträger Orhan Pamuk den Gemütszustand von Istanbul beschreibt mit einem starken Wunsch nach Wiederherstellung des Nomos in der Modernität. Auch wenn dies bei ihnen nur gelingen würde, wenn dem Islam wieder die Macht und die Ehre früherer Zeiten gegeben werde.³³

Der Fall des Osmanischen Reiches war ein Schock für die Muslime, besonders für die muslimische Mehrheit der Sunniten. Seit Muhammads Tod im Jahr 632 besaßen die Muslime immer ein Imperium und eine Hauptstadt mit großer politischer Macht und religiöser Autorität. Der Islam hatte eine beeindruckende Expansion erlebt und unter den vier „rechtgeleiteten Kalifen“ (*Khulafa al-Rashidun*) von 632 bis 661 u. a. das Perserreich, Byzanz, Syrien und Ägypten erobert. Unter der Herrschaft der Umayyaden ab 661 wurde das Kalifat zu einem Imperium mit der Hauptstadt Damaskus. In der Regierungszeit der Abbasiden (750 bis 1258) erreichte der Islam seinen Höhepunkt. Unter dieser Dynastie wurde Bagdad wenn nicht das Zentrum der gesamten Welt, so doch das der muslimischen Welt. In der Zeit der Fatimiden (937 bis 1171) entwickelte sich Kairo zu einem ernst zu nehmenden Rivalen für die Abbasiden-Hauptstadt und war es fast zwei Jahrhunderte lang. 1258 verlor Bagdad seine Bedeutung als Kulturmetropole nach dem alles zerstörenden Angriff des mongolischen Khans

31 Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a. M. 1965, S. 177.

32 Ebd.

33 Am Ende des Ersten Weltkriegs gab es nur wenige unabhängige muslimische Länder. Viele waren noch kolonisiert. Deshalb bezieht sich das Wort „Muslime“ auf jene Muslime (hauptsächlich Sunniten), die an politischen Aktivitäten teilnahmen, oft aus religiöser Überzeugung und Motivation.

Hülagü. Danach entstand das Osmanische Reich (ca. 1299) und existierte offiziell bis 1924. Konstantinopel wurde islamisiert und umbenannt in Islampol/Istanbul.³⁴

Obwohl die osmanischen Sultane – besonders ab der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts – nur dem Namen nach noch Kalifen der Muslime waren und keine eigentliche religiöse oder moralische Autorität besaßen, blieb Istanbul dennoch die Hauptstadt des Islams und die *Hohe Pforte (Bab-i Âli)* des damals mächtigsten muslimischen Staates. Atatürk machte dem Osmanischen Reich ein Ende, und die islamische Welt verlor ihren einzigartigen Mittelpunkt. Dazu ist zu bemerken, dass die Mehrzahl der muslimischen Länder (ausgenommen Persien) zu diesem Zeitpunkt entweder kolonisiert oder als Protektorate an Europa gebunden war. Einige davon waren, zumindest formell, Teil des Osmanischen Reiches.

Nach dem Fall der Osmanen sahen sich die Muslime plötzlich mit harten Realitäten konfrontiert. Nicht nur gab es kein islamisches Imperium (und keine muslimische Metropole) mehr – auch der Staat, der jetzt an dessen Stelle trat (die Türkei), war säkular. Islamische Gesetzgebung wurde ausgetauscht durch europäisch inspirierte (nicht-muslimische) Gesetzgebung. Die Reaktion eines Teils der muslimischen Bevölkerung auf diese neue Wirklichkeit ähnelte der der deutschen Nationalsozialisten und der italienischen Faschisten. Rache und Wiederherstellung alter Größe waren Schlüsselbegriffe der Nationalsozialisten und der Islamisten: Rache an den Alliierten (besonders Frankreich und Großbritannien) und Errichtung eines neuen Reiches – eines *Großdeutschlands* für die Deutschen, eines neuen *Kalifats* für die Muslime, eines Sowjetimperiums für die Russen im Stil des Reiches, das sich Peter der Große erträumt hatte. Auch wenn Italien im Konflikt auf der Seite der Sieger gestanden hatte, wurden Größe und Macht des Römischen Reiches (*Romanità*) zum Ideal und Hauptthema des faschistischen Projekts der nationalen Erneuerung.

Rashid Rida aus Syrien (1865–1935) war vielleicht der erste islamistische Ideologe, der die These von der Wiederherstellung des Kalifats als Institution formulierte. Sein Buch *al-Ḥilāfa au al-imāma al-'uẓmā* (Das Kalifat oder das größte Imamats) erschien unmittelbar vor dem Fall des osmanischen Kalifats (ca. 1922–23). Nach Rida bestand das Heilmittel gegen den „Verfall des Islams“ darin, die „Würde des Imamats (der islamischen Führung) und die Souveränität der muslimischen Entscheidungsträger *ahl al-hall wa-l-'aqd* wiederherzustellen [...], um so den wahren islamischen Staat zu restaurieren, den besten aller Staaten nicht nur für Muslime, sondern für die gesamte Menschheit.“³⁵ Hamid Enayat fasst Ridas Theorie mit folgenden Worten zusammen: „Rida wirft die Frage nach einem islamischen Staat auf, nachdem er die Probleme in Verbin-

34 Möglicherweise ist *Istanbul* auch abgeleitet aus dem Griechischen „eis ten polin“ mit der Bedeutung „zur Stadt“. Vgl. Neal Ascherson, *The Black Sea*, London 1995, S. 182.

35 Rashid Rida, *Al-Ḥilāfa au al-imāma al-'uẓmā*, ins Französische übersetzt von Henri Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida*, Paris 1986, S. 116.

dung mit dem Kalifat behandelt hat. Das tut er in drei Schritten: (1) Zuerst sucht er nach dem Fundament des Kalifats in der islamischen politischen Theorie; (2) danach zeigt er den Zwiespalt zwischen dieser Theorie und der politischen Praxis der Sunni-Muslime auf; (3) zum Schluss stellt er seine eigenen Gedanken darüber vor, wie ein islamischer Staat beschaffen sein sollte.“³⁶

Ridas ideales „neues“ Kalifat ist eine Rückkehr zum „arabischen“ Kalifat anstelle der „türkischen“ Version.

Der Islamismus als politische Bewegung und Organisation (*al-Ikhwan al-Muslimun*) wurde also im zeithistorischen Kontext anderer „Panbewegungen“ im Jahr 1928 in Ägypten von Hasan al-Banna gegründet – vier Jahre nach der offiziellen Auflösung des osmanischen Kalifats durch Mustafa Pascha (später Atatürk), vier Jahre nach der Abfassung von Hitlers *Mein Kampf*, sechs Jahre nach Mussolinis Marsch auf Rom und etwas weniger als elf Jahre, nachdem Lenin an die Macht gekommen war. Hasan al-Banna, der einflussreichste Ideologe der damaligen muslimischen Intellektuellen, war davon überzeugt, dass eine Verschwörung der europäischen Großmächte die Schuld für den Niedergang des osmanischen Kalifats trug:

„Europa begann nachdrücklich daran zu arbeiten, den mächtigen und weit ausgedehnten islamischen Staat (der Osmanen) zu beschädigen und zahlreiche Pläne für dessen Auflösung zu schmieden. Man nannte das zuweilen die ‚Frage des Ostens‘ oder die ‚Teilung des Erbes von Europas krankem Mann.‘ Jeder einzelne Staat suchte nach immer mehr sich bietenden Möglichkeiten, unter den fadenscheinigsten Ausreden den friedlichen, aber unverlässlichen islamischen Staat anzugreifen und in seine Grenzgebiete einzufallen oder Teile seines integralen Gefüges zu erobern. Dieser Ansturm dauerte über einen längeren Zeitraum an, wobei dem Osmanischen Reich so manches islamische Gebiet weggenommen und unter europäische Herrschaft gestellt wurde [...] Auch wenn diese Schritte zum Konzept des lokalen Nationalismus führten, wo jede Nation ihr Recht auf Freiheit als selbstständige Einheit forderte, und auch wenn viele von jenen, die für diese Erweckung kämpften, die Idee einer Einheit bewusst ignorierten, wird das Ergebnis dieser Schritte zweifellos eine Konsolidierung und Neubelebung des islamischen Imperiums als vereinter Staat sein, der das gesamte verstreute Volk der islamischen Welt umfasst, die Fahne des Islams hochhält und dessen Botschaft verbreitet.“³⁷

Was in dieser Darstellung besonders auffällt, ist die Tatsache, dass ein Bürger Ägyptens den Fall des osmanischen Kalifats beklagt, des Kalifats, das Ägypten eroberte und mehrere Jahrhunderte lang darüber herrschte. Aus verschiedenen Gründen entstand die erste islamistische Bewegung in Ägypten und nicht in der Türkei. Zunächst ist die Transformation des osmanischen Kalifats in die neue Türkei durch die verschiedenen Modernisierungswellen im Laufe des 19. Jahrhunderts bedingt. Das *Tanzimat* (Umstrukturierung) „hatte die Entwicklung

36 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982, S. 70 f.

37 Hasan al-Banna, *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906–1949)*, übersetzt ins Englische von Charles Wendell, Berkeley 1978, S. 22–24.

einer Bürokratie ermöglicht; die Beamten waren in der *Mülkiye* (Zivilverwaltung) ausgebildet oder hervorragende Berufsoffiziere, Absolventen der Kriegsakademie, der *Harbiye*.³⁸ Ägypten war zu diesem Zeitpunkt noch vom britischen Imperium kolonisiert und besaß deshalb nicht den erforderlichen Handlungsfreiraum, um eine zivile und militärische Elite wie die türkische auszubilden. Muhammad Ali, Ägyptens weitsichtiger Herrscher in den Jahren 1805 bis 1848, versuchte, neue Formen von Ausbildung und sozialer Organisation in Ägypten einzuführen. Seine säkularen Reformen hatten jedoch keinen großen Erfolg – wegen des Widerstandes des Religionsgelehrtenstandes, der Ulama, deren Interessen von der Modernisierung der ägyptischen Gesellschaft bedroht waren. Ägypten hatte auch keinen so charismatischen und entschlossenen Anführer wie Atatürk. In den 1880er Jahren entstand eine Organisation aus Militäroffizieren, die für die Erneuerung des Islams unter der Führung eines jungen, dynamischen Oberst namens Urabi Pasha arbeiteten. Diese Gruppe verwendete den Slogan „Ägypten für Ägypter“, sprach im Namen des Volkes und wollte eine Verfassung und eine Regierungsänderung, nicht in der Gestalt einer säkularen Reform, sondern als Wiederherstellung des islamischen Staates – eine frühe Form des Islamismus. Urabi war also nicht wie Atatürk ein weltlicher Offizier. Er wünschte sich eine islamische Erneuerung. Urabi hatte mit seiner Armee (ca. 10 000 Mann) militärisch nicht denselben Erfolg wie Atatürk. 1882 wurde sie von den britischen Besatzungstruppen vernichtend geschlagen.

Eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung des Islamismus in Ägypten war die Al-Azhar-Universität in Kairo, die älteste (gegründet 970) und wichtigste islamische Universität der Welt. Die Tatsache, dass sich die Al-Azhar auf ägyptischen Boden befindet, hat das Land zu einem religiösen und geistigen Zentrum der muslimischen Welt gemacht. Dadurch war auch zu erwarten, dass die Aufforderung an das Volk, dem islamischen Glauben zu folgen und zum goldenen Zeitalter des Islam zurückzukehren, mehr in Ägypten als in der Türkei gehört und positiv aufgenommen würde.

Abgesehen von diesen Faktoren findet sich die wichtigste Erklärung für die herausragende Rolle Ägyptens in den hoch profilierten *Nahda*- und *Salafi*-Bewegungen („*Bewegung*“ und „*Rückbesinnung auf die beste Zeit des Islams*“) gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In diesem Zusammenhang spielten zwei Anführer die zentrale Rolle nicht nur in Ägypten, sondern auch im Rest der muslimischen Welt: Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani (1838 bis 1897) und sein Schüler Muhammad Abduh (1849 bis 1905). Beide werden immer noch als die authentischsten Vertreter von Reformbewegungen im Islam angesehen. Islamisten verschiedenster Überzeugungen erkennen sie als Inspirationsquellen an. Seither sind diese Tendenzen in allen islamistischen Bewegungen – von der Muslimbruderschaft bis zum Chomeinismus – sehr deutlich zu erkennen. Die bedeutendsten Aspekte ihres Denkens, die auch ihre Spuren im heuti-

38 Alan Palmer, *Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches*, München 1994, S. 382.

gen Islamismus hinterlassen haben, kreisen um die Idee des Panislamismus, die sich erst verwirklichen lässt, wenn 1) alle muslimischen Gebiete vom Kolonialismus und vom Joch der Fremdherrschaft befreit sind, 2) eine Rückkehr zu den reinsten Quellen aus der ersten Zeit des Islams erfolgt ist und 3) die Muslime sich die westliche Technologie und sozialen Institutionen selektiv angeeignet haben.

Es gibt noch eine weitere Erklärung und Begründung für die zentrale Position Ägyptens. Al-Banna schrieb an König Faruk: „Ägypten steht ‚an einem Kreuzweg‘: Es richtet den Blick in zwei Richtungen: zum ‚Weg des Westens‘ und zum ‚Weg des Islam‘. Die muslimischen Brüder, die ihrer Überzeugung treu sind, beten inständig dafür, dass die Nation wieder dem Islam zurückgegeben wird. Ägyptens Rolle ist einzigartig, denn so wie ägyptische Reformen mit dem Islam beginnen, so soll die Wiedererrichtung des Islam vor der Wiedergeburt des ‚internationalen Islam‘ in Ägypten beginnen.“³⁹ Diese Faktoren erklären insgesamt, warum der Islamismus gerade in Ägypten entstand. Die Gründung der Muslimbruderschaft zog nicht besonders viel Aufmerksamkeit von europäischer Seite auf sich, wahrscheinlich weil es den Muslimbrüdern im Gegensatz zu den Faschisten, Nationalsozialisten und Bolschewisten nicht gelang, schnell die Macht an sich zu reißen. Erst nachdem die Islamisten fast 50 Jahre lang nur eine radikale Protestbewegung gewesen waren, kamen sie 1979 an die Macht. Das geschah jedoch nicht in Ägypten, sondern im Iran unter der Führung des Ayatollah Chomeini und 17 Jahre später in Afghanistan unter den Taliban.

Die Aussage, dass der Islamismus erst im Jahre 1979 an die Macht kam, ist etwas einzuschränken. 1932 wurde Saudi-Arabien als ein unabhängiger Staat gegründet. Als offizielle religiöse Ideologie wurde der Wahhabismus eingeführt. Es besteht kein Zweifel, dass der Wahhabismus in seinen Grundsätzen und in seinem theoretischen Überbau (Ibn Taymiyya: 1263 bis 1328 und Muhammad Abdul Wahhab: 1703 bis 1792) eine Reihe von Elementen enthält, die sich auch im heutigen Islamismus wiederfinden.⁴⁰

Wenn man jedoch die zeitgenössischen Umstände und Saudi-Arabiens Auftreten nach außen in den Jahren zwischen 1932 und 1979 betrachtet, wird deutlich, dass es sich beim Wahhabismus um einen Ausdruck der saudischen nationalen Identität und um ein Werkzeug zur Integration der ethnisch und stammesmäßig sehr unterschiedlichen Völker der Halbinsel handelt. Im Gegensatz hierzu verfiert die Muslimbruderschaft eine Ideologie, deren Ziele die

39 Zit. nach Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford 1995, S. 232.

40 Ibn Taymiyya, Frontfigur der Hanbali-Schule, war ein ungeheuer produktiver Autor. Seine wichtigsten politischen Ideen sind in seinem Werk *Siyāsa al-Shar‘iyya* (Religiöse Politik) formuliert. Das Buch wurde ins Französische übersetzt von Henri Laout (1948). Muhammad Abdul Wahhab, auch aus der Hanbali-Schule, war Begründer der Wahhabiyya-Bewegung. Sein Traktat *Kitāb al-Tawhīd* (2001) gilt als das führende theoretische Werk des Wahhabismus.

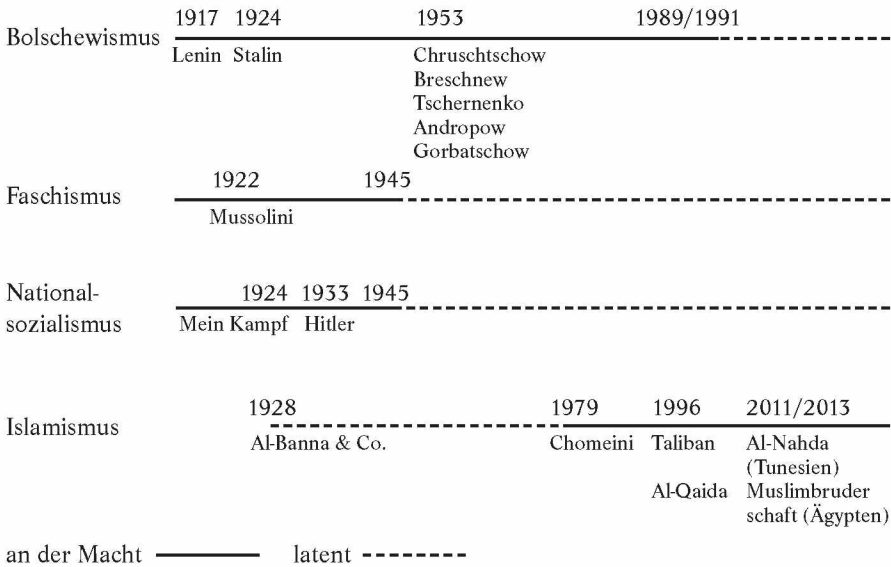


Abb. 1: Aufkommen und Fall des Totalitarismus im 20. und 21. Jahrhundert

Rückkehr des Kalifats als militante Institution an die Macht sowie die Islamisierung der Welt sind.

Später wählte Saudi-Arabien, einer nahezu quietistischen außenpolitischen Linie folgend, eine Allianz mit den USA, während Chomeini gegenüber den USA und den meisten, ihm als korrupt geltenden muslimischen Staaten eine aggressive Politik verfolgte. Erst mit der sowjetischen Invasion in Afghanistan im Jahre 1979 änderte sich allmählich Saudi-Arabiens traditionelle Politik in Bezug auf die Ausbreitung des Wahhabismus. Dies führte zu umfassenden wirtschaftlichen Hilfen für dem Wahhabismus freundlich gesinnte Bewegungen (afghanische, pakistanische, tschetschenische, bosnische usw.). Als Osama bin Laden, Wahhabist und Saudi-Araber, der Führer der Al-Qaida wurde, veränderte sich das Bild des Wahhabismus drastisch.

Deshalb kann man durchaus der Meinung sein, dass die Revolution von 1979 im Iran die Errichtung eines ersten islamistischen Regimes bedeutete. Um diese Behauptung weiter zu stützen, lässt sich anführen, dass die saudi-arabische Unabhängigkeit 1932 ein ziemlich unbedeutendes Ereignis war im Verhältnis zu Komplexität und Umfang der nationalen und internationalen Implikationen der Chomeini-Revolution 1979. Der Fall des Sunni-Kalifats in Istanbul hatte große Folgen für das Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert. Solange es ein Sunni-Kalifat gab, hatte die Sunni-Gemeinschaft ein weitreichendes Machtmonopol in der islamischen Welt. Es ist wahr, dass das schia-muslimische Persien schon als relativ starker Staat parallel zu seinem Nachbarn, dem Osmanischen Reich, existierte - und oft auch zu diesem in einem Gegensatz-

verhältnis. Die Grundlage des persischen Staates war jedoch eine radikal andere als die des osmanischen. Wenn sich das Osmanische Reich auf das Kalifatsprinzip gründete, so war die Grundlage Persiens nicht religiös. Als schia-muslimisches Land hatte Persien einen schiitischen König. Aber die Legitimierung der politischen Führung entsprang der traditionellen Souveränität der Monarchie und weniger einer schiitischen politischen Theorie (Imamat). Das Ende des Sunni-Kalifats im Jahr 1924 war der Beginn einer radikalen qualitativen Veränderung, was die politische Legitimität der Sunniten als Begriff angeht. Mit anderen Worten: Als das Sunni-Kalifat verschwand, verschwand auch die Oberherrschaft der Sunniten oder zumindest ihr Machtmonopol. Die Transformation vertikaler hierarchischer Sunni-Schia-Relationen in dynamische horizontale Relationen stellt einen historisch-politischen Bruch der islamischen Geschichte dar. Von diesem Augenblick an wurde der Weg für „sektiererischen Relativismus“ gebahnt, und die politische Legitimität von Sunniten und Schiiten wurde zum ersten Mal in der Geschichte potenziell gleichwertig. In diesem Licht der Veränderung der sunni-muslimischen politischen Doktrin ist die schia-muslimische islamische Revolution vom Jahr 1979 zu verstehen. Auf gleiche Weise kann man die schia-muslimischen Erweckungsbewegungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts,⁴¹ besonders in Verbindung mit dem Bürgerkrieg im Irak und dem Aufkommen der Hisbollah im Libanon, als „Rache der Schiiten“ nach über tausend Jahren Sunni-Dominanz verstehen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Islamismus mehr als fünfzig Jahre lang (von 1928 bis 1979) nur ein Zusammenlauf von keimenden und diffusen extremistischen Bewegungen war und dabei immer in Opposition zu den jeweiligen nationalen Regimen stand. In dieser Zeit ist das Jahr 1948 von entscheidender Bedeutung für die Expansion des Islamismus. Die Gründung des Staates Israel gab dem Islamismus neue Lebenskraft und eine neue *raison d'être*. Von da an wurde Israel als Produkt des Westens betrachtet, und damit waren die physischen, politischen, ideologischen und religiösen Feinde des Islams von einem Tag zum anderen genau ins Herz des islamischen Territoriums gelegt. Aber das ist ein Thema für einen anderen Beitrag.

41 Yitzhak Nakash, *Reaching for Power. The Shi'a in the Modern Arab World*, Princeton 2011; Seyyed Vali Reza Nasr, *The Shia Revival*, New York 2006.